

## La crítica católica de la economía clásica y el primer catolicismo social

(Sobre el impacto de «*Rerum novarum*»  
y la aportación de los católicos españoles  
al reformismo social)

FELICIANO MONTERO GARCÍA

La identidad de la doctrina social católica:  
el momento constituyente de «*Rerum novarum*»

La doctrina social católica que se funda y constituye con la publicación de *Rerum novarum*, primera de una serie de encíclicas y documentos pontificios que, a lo largo de cien años, van consolidando una tradición de pensamiento y acción social específicas, se define en un terreno interdisciplinar, entre la teología moral, el derecho natural y la economía política. Así lo planteaba claramente Charles Antoine [1898] en uno de los primeros manuales de doctrina social católica, su *Curso de economía social*, que era un comentario amplio de la *Rerum novarum*.<sup>1</sup>

El punto de partida de la doctrina social de la Iglesia no es la reflexión económica, sino la denuncia religiosa y moral de los efectos negativos del mundo moderno: el orden liberal en general y más en con-

1. En el prólogo de la primera edición (1896) dice el autor: «Las principales cuestiones suscitadas en nuestros días bajo el nombre genérico de cuestión social interesan al mundo moral y religioso, al mismo tiempo que al orden económico; así que este libro se inspira en tres ciencias distintas, que llamaremos a atestiguar cuando les corresponda a su vez: el derecho natural, la teología y la economía política». Y más adelante, saliendo al paso de reproches, reivindica la necesidad del enfoque interdisciplinar: «Es frecuente echar en cara a los eclesiásticos que hablan de la cuestión social, su ignorancia de los datos de la economía política, diciéndose de ellos que no disertan más que en nombre de la teología. Aquí encontrarán elementos para suplir ese vacío. Por su parte, los economistas están expuestos a la tentación de razonar sobre los hombres como si no fueran más que cifras» (vol 1, pp. 1-2).

creto el proceso de industrialización. Su confrontación con la economía clásica afecta en primer lugar a la pretensión científica, y en ese sentido independiente de la moral, de la economía clásica. Frente a esa autonomía el pensamiento católico neotomista, que aspira a integrar en una nueva cosmovisión teológico-filosófica todas las dimensiones de la realidad histórica, se plantea por tanto una interpretación global sobre las raíces de la «cuestión social», que necesariamente incluye la economía política, a la que trata de convertir en «economía social».

Por tanto, la doctrina social de la Iglesia, tal como se define en el primer texto de esa tradición, la *Rerum novarum*, no es principalmente doctrina económica, ni pretende serlo, sino doctrina religiosa y moral sobre las consecuencias sociales del orden liberal y capitalista (Traniello 1997:227-229).<sup>2</sup> Ahora bien, la novedad de *Rerum novarum*, en relación con otras interpretaciones exclusivamente religioso-teológicas de la «cuestión social», que la entienden como una consecuencia directa del desorden introducido por la modernidad, desde la Reforma protestante al liberalismo, pasando por el racionalismo y la Ilustración, es que la encíclica de León XIII entra directamente en la crítica moral del supuesto armonicismo del liberalismo económico; frente al propugnado abstencionismo del *laissez faire*, plantea el legítimo y necesario intervencionismo del Estado en la regulación de unas condiciones laborales mínimamente dignas, y frente a la mera determinación del salario por las leyes del mercado, rechazando expresamente la naturaleza del trabajo como una mercancía, plantea el principio de un salario justo.

En suma, la novedad de la *Rerum novarum* es que, más allá de una mera interpretación religiosa y moral de la cuestión social, la analiza, en nombre de la moral, en su dimensión estrictamente temporal, social y económica. Por ello, una consecuencia directa de la publicación de la *Rerum novarum* fue la creación de cátedras de «sociología cristiana» en los seminarios diocesanos, para preparar a los futuros sacerdotes en «acción social», como una dimensión más de su tarea pastoral.<sup>3</sup> Posteriormente, especialmente a partir del Concilio Vaticano II

2. En el citado texto Traniello se refiere a la limitada concepción económica presente en la *Rerum novarum*.

3. El Quinto Congreso Católico nacional de Burgos (1899) invitó expresamente al clero rural a comprometerse en los problemas sociales; y acordó preparar para ello a los seminaristas con su enseñanza en los planes de estudio. Severino Aznar fue profesor en el Seminario de Madrid de esa cátedra.

(*Gaudium et spes*), los documentos pontificios subrayarán la distinción de planos, reconociendo la autonomía de lo temporal, es decir del análisis y las alternativas técnicas, políticas, económicas y sociales concretas, al lado de la instancia moral en la que expresamente sitúa su discurso. Aunque sin renunciar nunca, de acuerdo con su tradición, a estudiar en sí misma la dimensión económica, sociológica y política de los problemas morales que se plantea. Es más, reivindicando la necesidad de partir de ese análisis previo de la realidad histórica para poder entrar con autoridad y competencia en el terreno propio y específico del juicio moral.

Con esta breve justificación se puede entender quizás el significado, el alcance y los límites de este capítulo sobre la aportación del catolicismo social español a la crítica de la economía clásica. Aportación doctrinal específica pero muy convergente con otras de las que se habla en otros capítulos de este volumen, y que explica la colaboración en una misma «política social» y en unas mismas instituciones social-reformadoras (como el Instituto de Reformas Sociales o el Instituto Nacional de Previsión) de católicos, conservadores y krausoinstitucionistas, confrontados políticamente en otros terrenos. Pues interesa hacer referencia tanto a los planteamientos doctrinales como a las obras, iniciativas e instituciones que fundaron o contribuyeron a promover en el terreno práctico de la doctrina y política social.

El hilo conductor de este capítulo es pues la encíclica *Rerum novarum* (1891), el contexto en el que se elabora y publica, su recepción y su impacto, dentro y fuera del mundo católico, su influencia a corto y medio plazo en el debate doctrinal, académico y político, y en el nacimiento y desarrollo de políticas económicas y sociales marcadas por la reforma social.<sup>4</sup>

### La «*Rerum novarum*» en su contexto histórico. Su alcance y significado

En el proceso de elaboración de la *Rerum novarum* se puede distinguir una preparación remota y otra próxima. En la preparación remota habría que referirse a un largo número de pensadores, propagandistas y fundadores que desde principios del siglo XIX van re-

4. Para todo ello utilizo ampliamente diversos trabajos míos a los que remito, especialmente Montero García [1983]. También para todos los temas tratados aquí es fundamental el libro de J. Andrés Gallego [1984].

flexionando desde la moral evangélica sobre los efectos sociales de la revolución industrial y el desamparo de la condición proletaria. Tanto en el análisis como en las propuestas de solución, en esa larga primera fase predomina, aunque no es exclusiva, la mentalidad benéfica sobre la social, el criterio de caridad sobre el de justicia. Los temores ante la amenaza revolucionaria, tanto ante las oleadas de 1848 como ante la Comuna de París y la Primera Internacional, provocan un repliegue general defensivo en el que los católicos se alinean mayoritariamente con todas las fuerzas conservadoras.

En esta fase remota se podría situar el pensamiento social de Balmes, que *a posteriori*, en la primera década del siglo XX, será reivindicado como precursor del obispo alemán Ketteler, y, por tanto, de la propia *Rerum novarum* (Arboleya 1912).<sup>5</sup> Pero también, en una clave distinta, el pensamiento estrictamente contrarrevolucionario de Donoso Cortés. Sin embargo, conviene advertir, de acuerdo con Casimiro Martí [1978:121-140], que a pesar de las numerosas ocasiones en que se les cita juntos como fundadores de una misma tradición, representan sin embargo posiciones muy diferentes. Del pensamiento de Donoso no se puede desprender la *Rerum novarum*; mientras que el pensamiento de Balmes, como el de otros muchos, sí se puede considerar precedente de la encíclica.

La fase de preparación próxima de la *Rerum novarum* empieza a mediados de los ochenta con la constitución de un grupo católico internacional de reflexión sobre los problemas sociales, en torno a monseñor Mermillod (en Friburgo), bajo el expreso impulso de León XIII. Es la llamada Unión de Friburgo que, paralelamente a otras iniciativas de León XIII, elabora conclusiones que serán recogidas en la encíclica.

En vísperas de la publicación de la *Rerum novarum*, en el bienio 1889-1891, aumenta el debate doctrinal entre las distintas escuelas católicas de economía social, y las invitaciones al Papa para que se pronuncie solemnemente sobre la «cuestión social». No debe extrañar pues la expectativa con que fue recibido un documento tan esperado, demandado y, en cierto modo, previamene debatido.

Los economistas y sociólogos católicos influyentes en el clima que prepara la *Rerum novarum* pueden agruparse en dos grandes tendencias:

5. Reivindicación *a posteriori* de un antecedente que en todo caso no parece que influyó en la primera recepción española de *Rerum novarum*. Un buen análisis de la modernidad de su planteamiento económico y social, no sólo moral, de las consecuencias de la industrialización en el estudio clásico de Ignacio Casanovas [1932].



— Una conservadora (desde el punto de vista social), pero más liberal (desde el punto de vista económico), y por tanto reacia al intervencionismo del Estado, y más partidaria de soluciones paternalistas. Esta tendencia se aglutina en torno a monseñor Freppel, en la llamada escuela de Angers, y está bien representada por el belga Ch. Perin, la escuela de La Reforme Sociale, continuadora de Le Play, y la francesa Association Catholique de Patrons du Nord.

— Otra reformista, más antiliberal y prointervencionista, es la llamada escuela de Lieja, en torno a monseñor Doutreloux, en la que se pueden incluir tanto los promotores de la legislación social como el francés Albert de Mun, como los partidarios de recrear el antiguo orden corporativo, como La Tour du Pin y Vogelsanz.

En buena medida, los contenidos y el alcance y significado de la *Rerum novarum* se pueden entender como una mediación entre estas dos tendencias. Hasta el último momento, ambas corrientes tratan de plasmar sus criterios en los borradores de la encíclica.

En definitiva, las diversas posiciones católicas en torno a la cuestión social derivan de su respectiva posición global ante el nuevo orden económico liberal (puesto que en el terreno filosófico y político la posición antiliberal era unánime). Respecto al liberalismo económico se planteaba el dilema entre una opción radicalmente antiliberal, el corporativismo utópico que representa la escuela alemana y austríaca y sigue el francés La Tour du Pin, y, por otro lado, la opción liberal reformista, dentro de la aceptación de los principios básicos del liberalismo económico que representan F. Le Play o Ch. Perin. Hay que subrayar que esta opción reformista que acepta el liberalismo económico y la propiedad privada, manteniéndolo en unos límites cristianos (paternalismo cristiano, la empresa como gran familia cristiana, según el modelo francés de L. Harmel, que en España trata de reproducir el segundo marqués de Comillas), es compatible con el rechazo del liberalismo como sistema filosófico y político.

En este dilema entre corporativismo y reformismo liberal, la *Rerum novarum* defiende una posición bastante prointervencionista, propugna un cierto corporativismo sobre la base del ideal asociativo mixto, pero deja también abierta la puerta al asociacionismo obrero puro. Por tanto, entre el corporativismo y el liberalismo paternalista León XIII parece optar por el intervencionismo, corrector del liberalismo puro; un intervencionismo moderado más cerca del «socialismo de Estado» que del liberalismo. Es decir, hasta cierto punto se coloca en un término medio del debate, y lo mantiene abierto. Y así se advierte en la abundante publicística y propaganda católico-social

que se despliega en la década posterior a la publicación de *Rerum novarum*, que trata de interpretar y aplicar los criterios más controvertidos de la encíclica sobre el alcance y límites del intervencionismo del Estado, las condiciones que definen el salario justo mínimo y el ideal asociativo profesional y obrero desde una perspectiva cristiana.

Los principales contenidos doctrinales de *Rerum novarum*, y especialmente los que más resonancia tuvieron en la década siguiente, se refieren pues a estas tres cuestiones:

– El legítimo intervencionismo del Estado, siempre subsidiario, para la regulación de unas condiciones laborales mínimas, especialmente para proteger a los trabajadores «menores» (las mujeres y los niños). Sin embargo, la preferencia por la iniciativa personal, familiar y asociativa sobre la estatal marca los límites del intervencionismo de acuerdo con el principio de subsidiariedad.

– El ideal del asociacionismo armónico «mixto» que, sin excluir la legitimidad del asociacionismo obrero «puro», recrea míticamente el desaparecido orden gremial. Ahí está planteado, compatible con el orden económico liberal, el ideal corporativo cristiano que permanece como objetivo y directriz de fondo hasta definirse más claramente en confrontación con el corporativismo fascista en la encíclica *Quadragesimo anno*.

– El principio del salario justo mínimo, más tarde definido como familiar, pactado entre las partes interesadas bajo el arbitraje y vigilancia del Estado.

Para valorar el alcance y significado de la encíclica, y para entender el eco que obtuvo en diversos medios políticos y en la opinión pública en general, hay que recordar que la *Rerum novarum* venía a converger con otras instancias e iniciativas políticas e internacionales en un común reformismo social:

– La conferencia de Berlín de 1890 (por iniciativa de Guillermo II), y otras iniciativas, públicas y privadas, tendentes a constituir una Asociación Internacional para la protección legal de los trabajadores, matriz de la futura Organización Internacional del Trabajo.

– Una serie de congresos y exposiciones internacionales donde se plantean las nuevas ideas en favor de la «economía social» o de una legislación internacional sobre el seguro de accidentes de trabajo y otros seguros sociales.

## La recepción de «*Rerum novarum*» en España (el clima previo)

Como se ha señalado antes, la *Rerum novarum* fue en buena medida la culminación de un proceso de reflexión-acción que se estaba llevando a cabo desde hacía algunos años en medios católicos, entre los que cabe destacar la Unión de Friburgo. Parece lógico suponer que el impacto de la *Rerum novarum* en los diversos catolicismos europeos dependiera de la existencia o no de ese clima previo. El tipo y el grado de recepción de *Rerum novarum* en España revela precisamente la ausencia o débil presencia de ese clima previo. Pues, en contra de la reivindicación apologética y *a posteriori* de Arboleya o de Severino Aznar [1949], Balmes, por más que en 1910 fuera reivindicado como «precursor de Ketteler», en el tiempo en que se publicó la *Rerum novarum* apenas tenía influencia en el catolicismo español. Donoso y toda la corriente tradicionalista española sí que pesaban, pero, como el propio Aznar reconoce, el criterio dominante en esa corriente era más el de la caridad y limosna que el de la justicia, y, por tanto, la alternativa a la cuestión social se planteaba más en los viejos términos de la asistencia benéfica que en los nuevos de la reforma social.

En el catolicismo español de los primeros años de la Restauración apenas encontramos expresiones de preocupación doctrinal o práctica por la cuestión social. El debate que se produce en los círculos del catolicismo social europeo, donde se prepara la encíclica (la Unión de Friburgo), sobre la alternativa católica a la «cuestión social» no existe en medios católicos españoles. Apenas se pueden rastrear algunos ecos de la polémica doctrinal entre la escuela «liberal» de Ch. Perin y la conservadora e intervencionista escuela de Lieja. Los escritos originales e incluso las traducciones de tratados doctrinales o ensayos católicos sobre la «cuestión social» son absolutamente excepcionales antes de 1891: la traducción temprana de Ortí y Lara del libro del alemán F. Hitze [1880], las alusiones de Rafael Rodríguez de Cepeda en su *Manual de derecho natural* a las conclusiones de la francesa *Obra de los círculos* o las referencias de Antonio J. Pou y Ordinas a Ch. Perin.<sup>6</sup>

6. La primera edición del manual de R. Rodríguez Cepeda, *Elementos de derecho natural* es de 1887-1888; A. Pou y Ordinas traduce *Le patron* de Ch. Perin; y en el Primer Congreso Católico Nacional de Madrid pronuncia un discurso sobre «Con-

El discurso del profesor Antonio Pou y Ordinas en el Primer Congreso Católico de Madrid (1889) sobre el «Concepto acerca de la naturaleza del trabajo y de sus relaciones con el capital» revela su vinculación a la escuela católica liberal o antiintervencionista.

En estos años la preocupación política prima, entre los católicos españoles, sobre la cuestión social. La gran cuestión en el seno del catolicismo español era la postura a adoptar frente al régimen de tolerancia implantado por la Constitución de 1876, en contradicción con el Concordato vigente. La gran preocupación de la jerarquía eclesiástica española era la sumisión de los periodistas católicos «íntegros» a las directrices «posibilistas» procedentes de Roma. Las grandes polémicas se planteaban por el protagonismo en la organización de peregrinaciones a Roma, o por la correcta interpretación de los documentos pontificios que intentaban trazar directrices, como la «Cum multa».

En esos años, y durante mucho tiempo aún, el objetivo primordial y prioritario de la jerarquía eclesiástica era la consecución de la unidad política de los católicos en un partido católico o, al menos, en una plataforma electoral en torno a un programa mínimo. Precisamente, en relación con este objetivo prioritario de carácter político, las «obras sociales» eran consideradas como un lugar de encuentro donde fuera posible realizar la unidad, imposible en el terreno político.

Sin embargo, el clima de preocupación por la cuestión social en medios políticos e intelectuales se elevó considerablemente hacia 1890 en toda Europa, también en España, con motivo de las celebraciones del 1 de Mayo. En el debate académico, periodístico e incluso político, participaron también algunos católicos, excepcionalmente más conocedores del catolicismo social. Es el caso del obispo de Madrid, Sancho, cuya opinión sobre la «cuestión social» fue recogida por *El Liberal* en el seno de una amplia encuesta suscitada por el periódico madrileño en vísperas del 1 de Mayo de 1890.

En el medio catalán, las pastorales cuaresmales del obispo de Barcelona Jaime Catalá y Albosa, o del de Vich, Morgades, no pueden eludir la realidad del conflicto social presente en sus diócesis, y reflexionan de forma directa sobre la cuestión obrera antes de la publicación de la encíclica

Pero el precedente más significativo, sin duda, lo constituye la creación en el Segundo Congreso Católico Nacional de Zaragoza (octubre

de 1890) de una sección específica —desgajada de la prevista para tratar de los «asuntos de caridad»— para el estudio de la cuestión social, bajo la significativa denominación de «capital y trabajo».<sup>7</sup>

Dentro de las memorias presentadas en esta sección, además del proyecto presentado por el obispo de Barcelona de crear una red de sociedades de seguros de patronos y obreros, financiadas con la triple contribución de los obreros, los patronos y el Estado, destaca una memoria presentada por el catedrático de economía política y hacienda de la Universidad de Zaragoza, Angel Sánchez Rubio Ibañez, marqués de Valle Ameno,<sup>8</sup> en la que tras plantear una fuerte crítica moral a la economía política clásica, presentaba una alternativa cristiana, análoga a la de *Rerum novarum*, basada en la triple iniciativa de «combinar la acción del individuo, las corporaciones y el poder público». Destacando la amplitud de la iniciativa estatal: «Subvención o por lo menos protección de las asociaciones obreras, derecho obrero, protección a la agricultura, reorganización de la propiedad corporativa».

Las conclusiones de esta sección de obras sociales aprobadas en el Congreso de Zaragoza declaraban los principios y criterios que iba a proclamar la *Rerum novarum*. Tanto la responsabilidad moral de los patronos cristianos, según el modelo de L. Harmel, como el ideal asociativo de los Círculos Católicos de Obreros (que en el Congreso defendió y elogió Rafael Rodríguez de Cepeda, refiriéndose a la organización impulsada por el padre Vicent), y finalmente, la iniciativa estatal como promotor de leyes obreras protectoras. Las conclusiones de esta sección, comparadas con las de la sección caritativa y con las del Primer Congreso, marcan pues un giro significativo que se produ-

7. La explicación del secretario de la nueva sección, el profesor valenciano Rafael Rodríguez de Cepeda, sobre las circunstancias que aconsejaron la creación de esta sección es bien reveladora: «Esta sección, que no existió en el anterior Congreso de Madrid, no figuraba tampoco en el programa del actual, por haberse de tratar muchos asuntos propios de ella en la sección tercera. Sin embargo, merced a las acertadas indicaciones del Excmo. y Ilmo. Sr. obispo de Barcelona, con ocasión del trabajo presentado por él relativo a la cuestión social, y en vista de la gravedad y de la notoriedad de esta cuestión después de las huelgas de primero de Mayo de 1890, creyeron oportuno las juntas central y diocesana la constitución de esta sección con el nombre de “capital y trabajo” que más tarde cambió por el de “obras sociales”».

8. El marqués de Valle Ameno fue uno de los economistas católicos más asiduo participante en la sección de los congresos católicos. Y uno de los mejor informados, junto a Rafael Rodríguez de Cepeda o Antonio Pou y Ordinas, el obispo Sancha, del debate del catolicismo social en Europa. Sus intervenciones en los congresos y en otros foros están recogidos en Valle Ameno [1904].

ce en vísperas ya de la publicación de *Rerum novarum*, cuando los largos preparativos de este texto son casi públicos.<sup>9</sup>

A pesar de esta buena aproximación al contexto doctrinal de la *Rerum novarum* que se aprecia en el Congreso de Zaragoza, lo cierto es que una primera lectura comprensiva y receptiva de la encíclica por parte del catolicismo español es bastante excepcional hasta 1894. Quizá lo que mejor revela, por vía negativa, el grado de recepción de *Rerum novarum* por los católicos españoles sea el hecho de que inicialmente parece suscitar mayor interés, y es en alguna medida mejor comprendida en medios políticos y extraeclesiales que en los medios católicos. Basta mencionar la atención de los krausistas al «socialismo católico» (traducen y prologan el libro del mismo título del italiano F. Nitti); o el interés con que se comenta la encíclica en los círculos políticos y académicos madrileños donde se discutía sobre la conveniencia y legitimidad del intervencionismo del Estado en cuestiones sociolaborales.<sup>10</sup>

La publicación de *Rerum novarum* en los Boletines Eclesiásticos diocesanos y los primeros comentarios episcopales que acompañan dicha publicación revelan en general escasa comprensión del texto. Lo que predomina en la mayoría de los comentarios es una valoración triunfalista de la autoridad y del prestigio del pontífice, en el contexto de exaltación del papado desposeído de los Estados Pontificios (la «cuestión romana»). Todo lo más se destaca un aspecto que desde luego está presente en *Rerum novarum*: la afirmación de la raíz religioso-moral de la cuestión social, y por tanto, la pertinencia de la intervención de la Iglesia y del Papa en la búsqueda de soluciones católicas.

Sólo excepcionalmente, algunos obispos ponderan y comentan las propuestas reformistas de carácter socioeconómico que contiene la encíclica: la legítima intervención del Estado en la regulación de ciertas condiciones de trabajo, las condiciones del salario justo y la legitimidad del derecho de asociación obrera y profesional. Es el caso de las pastorales del obispo de Madrid, Sancha, de Morgades (de Vich), de Catalá y Albosa (de Barcelona) y sobre todo de la serie que le dedica el obispo de Orihuela Maura Gelabert, que sí entran en el co-

9. Sobre el nacimiento de una nueva conciencia social en el Congreso de Zaragoza véase Montero [1983:145 ss.].

10. Sobre ese debate véase Montero [1980]. Especialmente revelador de la «recepción política» es el debate en el Senado de un proyecto de descanso dominical, en junio de 1891, coincidiendo con la aparición de la encíclica; véase Montero [1983: 84 ss.].

mentario de estos contenidos fundamentales de la encíclica.<sup>11</sup> Pero estas pastorales resultan excepcionales en el conjunto de los comentarios, breves y escasamente ajustados a los contenidos, que le dedican la mayoría de los obispos españoles.

El tratamiento de la cuestión social que se hace en el Congreso Católico de Sevilla (1892), un año después de la publicación de la encíclica, revela aún una escasa comprensión del texto. Sólo una referencia explícita: la insistencia en la «resurrección de los gremios» como solución católica a la cuestión social. Fórmula que ciertamente se proponía como ideal en *Rerum novarum*, pero junto al reconocimiento posibilista de la asociación profesional. En cambio, ninguna alusión se encuentra en las conclusiones a los otros temas fundamentales de *Rerum novarum*, como el salario justo o el legítimo intervencionismo estatal, aunque sí se tratan en algunas memorias. Hay que esperar al Congreso de Tarragona (1894) para encontrar ya una recepción madura y completa de la encíclica.

A partir de 1893 hay algunos síntomas de una mejor comprensión y difusión de los contenidos principales de la encíclica. En ese año el padre Vicent publicaba la primera edición de *Socialismo y anarquismo*, que constituye el primer comentario extenso de *Rerum novarum*, y, por otro lado, Eduardo Sanz Escartín publicaba *El Estado y la reforma social*, con referencias explícitas a la posición prointervencionista de *Rerum novarum*.<sup>12</sup> Además, en el plano organizativo, en el Congreso Eucarístico de Valencia se iniciaban los preparativos de la peregrinación a Roma de 1894, y se celebraba en Tortosa una asamblea diocesana de corporaciones católico-obreras que prefigura la constitución del Consejo Nacional de corporaciones católico-obreras. Sancha, ahora ya arzobispo de Valencia, y Vicent eran los impulsores y coordinadores de estas iniciativas.

A partir de 1894 es cuando se puede hablar ya de una recepción madura, comprensiva y relativamente generalizada de *Rerum novarum* por parte de los católicos españoles. Dos hechos o celebraciones masivas simbolizan este fenómeno: la peregrinación obrera (abril de 1894) y el Cuarto Congreso Católico Nacional de Tarragona (julio

11. A la recepción episcopal de *Rerum novarum* se dedica todo un capítulo en Montero [1983:161 ss.]. Las series de pastorales de Juan Maura Gelabert se publicaron en Maura [1902].

12. Del libro de A. Vicent, *Socialismo y anarquismo*, subtítulo «La encíclica de S.S. León XIII y *De conditione opificum* y los Círculos de obreros católicos» hay una segunda edición en 1895 ampliada y rubricada por el apoyo explícito de la jerarquía, cuya amplia tirada fue financiada por el segundo marqués de Comillas.



de 1894). Entre todos los congresos católicos, el de Tarragona destaca en el tratamiento de la cuestión social por la cantidad de memorias que se presentan, por la riqueza y elaboración de las conclusiones y, lo que aquí nos interesa subrayar, por la fiel comprensión de los contenidos y temas de la encíclica, y por el buen conocimiento de los temas más candentes en el catolicismo social posterior a *Rerum novarum*. Por todo ello ese congreso sí puede ser considerado como verdadero lugar de recepción de la *Rerum novarum* por el catolicismo español. Ahora sí se puede hablar de una asimilación madura y profunda de *Rerum novarum*, y no sólo por el tratamiento de los temas más polémicos en el catolicismo social europeo: el intervencionismo del Estado, el salario justo y el asociacionismo profesional, sino también por la asimilación de los fundamentos doctrinales de la nueva mentalidad: el concepto cristiano del trabajo «como destino natural del hombre y uno de los fines racionales de su existencia», y la dignidad subsiguiente del trabajador; o la definición específica de la cuestión social como «el antagonismo [...] entre el capital y el trabajo», entre el patrono y el obrero. No deja de llamar la atención el tono realista y directo con que se describe la condición obrera y se denuncian los abusos del capitalismo. Las memorias presentadas revelan la existencia de criterios encontrados sobre los temas polémicos citados. Las conclusiones aprobadas destacan por su fidelidad al espíritu de la encíclica.

En el Congreso de Burgos (septiembre de 1899), celebrado en medio de la resaca del «desastre» del 98 y el debate sobre el regeneracionismo, despegó específicamente el catolicismo rural. El objetivo principal del congreso era, de nuevo, elaborar un programa de unidad política electoral que sirviera de base para una plataforma de colaboración y acción, superadora de la tradicional división de los católicos. Ahora bien, dentro de esa plataforma, según algunos propagandistas del catolicismo social presentes en el congreso, la acción social jugaría un papel aglutinante esencial.

En los puntos de estudio propuestos para la sección de asuntos sociales predominaba la preocupación por la acción más que por la doctrina. El marco castellano en el que se celebraba el congreso ayudaba a centrar la atención en los problemas concretos del pequeño campesinado castellano, que estaba sufriendo el impacto de la crisis finisecular. En efecto, la reflexión y las alternativas se centraron sobre una cuestión bien concreta, desarrollada ya en algunos medios católicos europeos: el crédito rural. Modelos como el sistema Raiffesen pesaron (de la mano del propagandista zamorano Luis Chaves Arias) en el debate del congreso.



También, en línea con experiencias europeas, como los abates franceses, se hacía un llamamiento específico al compromiso del clero rural con los problemas económicos y sociales de su entorno. Los curas deberían ser los patrocinadores, e incluso dirigentes, de alternativas técnicas (el huerto parroquial) y asociativas (cajas rurales cooperativistas). Por todo ello, se puede decir que en el Congreso de Burgos está el origen de ese sindicalismo rural católico que alcanzó gran difusión en la primera década del siglo xx.

El Congreso Católico de Santiago (julio de 1902) se celebró después de la advertencia de León XIII a los «demócratas cristianos». La «Graves de communi» venía a frenar los desarrollos más progresivos de *Rerum novarum*, la tendencia más populista. También en el congreso español de Santiago se alude a esa rectificación, aunque, seguramente, la advertencia pontificia apenas era aplicable a unas iniciativas, como las españolas, aún muy teñidas de tonos paternalistas. Pero lo que interesa subrayar del congreso de Santiago, en cuanto expresión de la recepción española de *Rerum novarum*, es la amplia propuesta de legislación social que se aprueba en las conclusiones, a partir de la memoria presentada por la Asociación General para el estudio y defensa de los intereses de las clases trabajadoras. Dicha memoria era el resultado de una serie de estudios que los hombres de la asociación (elite aristocrática madrileña con algunas vinculaciones importantes con el partido conservador) habían ido elaborando en los últimos años, en paralelo a otros trabajos parlamentarios que culminarían en las primeras leyes sociolaborales (proyectos de Dato sobre accidentes de trabajo, trabajo infantil y de la mujer y descanso dominical).

Este apoyo explícito al intervencionismo estatal en cuestiones sociales era, sin duda, una de las directrices de *Rerum novarum* mejor entendidas y comprendidas por los católicos españoles. Si en otros temas, como el del asociacionismo obrero y profesional, el catolicismo social español se mostraría reticente, prefiriendo el modelo de los círculos, los gremios y las agrupaciones profesionales mixtas, en este terreno del reformismo social intervencionista, los católicos españoles participaron desde el primer momento, tanto en las instituciones (Comisión de Reformas Sociales, Instituto de Reformas Sociales, Instituto Nacional de Previsión) como en el impulso al desarrollo legislativo (Montero 1984).

En resumen, a través de los congresos católicos se puede seguir la reflexión de los católicos españoles sobre los problemas económicos y sociales tal como era planteada por las distintas escuelas de «economía social» cristiana, y había sido recogida en la *Rerum novarum*. En

esa reflexión española, fundamentalmente eco del debate francés, destacan, como hemos visto, algunos pocos obispos y clérigos, y algunos profesores de derecho natural o de economía política.

Entre los obispos destaca la reflexión doctrinal de Sancha, especialmente sus discursos de 1891 en Madrid, y la serie de pastorales sociales de Maura Gelabert, quizás el único que revela una reflexión sistemática. Entre los clérigos destaca el amplio y bien informado comentario de la *Rerum novarum* que escribió el padre Vicent con intenciones principalmente divulgadoras y propagandísticas, con el título «Socialismo y anarquismo». Entre los profesores de derecho natural y de economía política presentes en los congresos destacan Antonio Pou y Ordinas, Rafael Rodríguez de Cepeda y sobre todo el marqués de Valle Ameno.

En el debate del catolicismo social europeo entre las dos escuelas citadas, en los católicos españoles parecen dominar las referencias a la escuela liberal, más inclinada a soluciones paternalistas, respetuosa con las reglas del orden liberal y reacia al intervencionismo del Estado. Es la posición que defiende Pou y Ordinas en el congreso de 1889, o el obispo Morgades en su pastoral de 1892. Pero otros se muestran más partidarios de un intervencionismo decidido, aunque siempre limitado por el principio de subsidiariedad. Es la posición que representa el obispo Sancha en 1891 en su conferencia sobre el salario justo; y sobre todo Valle Ameno en sus diversas intervenciones en los congresos, y en especial también en la defensa del salario justo familiar en el congreso de Tarragona (1894).

En unos y en otros siempre se expresa claramente el ideal asociativo mixto de los círculos católicos y de los gremios. Y en general se puede decir que en los años noventa domina, a pesar de la nueva corriente que impulsa la *Rerum novarum*, una concepción benéfico-paternalista de la cuestión social. En ese clima dominante irrumpe al final del siglo el eco de la polémica sobre la «democracia cristiana» de la mano del profesor Amando Castroviejo.

### El eco en España del debate sobre la democracia cristiana y la influencia de Toniolo

En la década posterior a la publicación de la *Rerum novarum* aumentó notablemente el debate entre las distintas escuelas y propagandistas del catolicismo social sobre los criterios doctrinales y prácticos más acordes con la doctrina católica.

Superada en buena medida la polémica inicial sobre la legitimidad y el alcance del intervencionismo social del Estado, a medida que termina el siglo el debate se va centrando en torno a la legitimidad de la «democracia cristiana». Detrás del debate nominalista lo que se planteaba fundamentalmente era una orientación más populista o menos paternalista de la acción social católica, más próxima a las necesidades y reivindicaciones materiales del pueblo y, por tanto, más competitiva con la propaganda obrera socialista. Pero en el debate también estaba en juego una cierta aceptación de los valores de la democracia liberal frente a la tradicional incompatibilidad del catolicismo con el liberalismo.

La creciente polémica sobre estas cuestiones, principalmente en el catolicismo social francés e italiano, demandaba del Papa una sanción o definición al respecto. Es lo que hizo León XIII con la *Graves de communi* (1901), que trata de cerrar el debate fijando el alcance y el significado del concepto «democracia cristiana». El Papa sancionaba la legitimidad del término, frente a los que pretendían descalificarlo, pero lo limitaba a su contenido estrictamente social, entendiéndolo como equivalente a «acción social en favor del pueblo», rechazando su posible proyección política y frenando incluso la dimensión más populista y acfesimal de algunas de las iniciativas «demócrata-cristianas».

El debate sobre la democracia cristiana se prolongó durante los primeros años del pontificado de Pío X, enlazando con la «crisis modernista». La condena del «modernismo social» materializada en la del movimiento juvenil francés Le Sillon (1910) suponía la culminación y confirmación de la doctrina planteada por León XIII en *Graves de communi* sobre los límites de la democracia cristiana.

Estos debates y polémicas se plantearon tanto en el catolicismo social francés como en el italiano. En este último se produjo una verdadera ruptura en el seno del movimiento católico (l'Opera dei Congressi), encarnada por el sacerdote Romulo Murri. En ese contexto italiano se erige como el mejor representante e intérprete de la ortodoxia vaticana sobre la doctrina y la acción social católica frente a los desvíos modernistas el profesor de economía política de la Universidad de Pisa Giuseppe Toniolo (1845-1918).<sup>13</sup> Fundador en 1889 de

13. Sobre el pensamiento y la figura de G. Toniolo en el contexto del movimiento católico italiano véanse las actas de varios coloquios y congresos conmemorativos, en Modena (1979), Pisa (1981), Milán (1984). Véanse también Pecorari [1990] y Spicciari [1990]. Una reseña global de toda esta recuperación historiográfica en R. Aubert [1996].

L'Unione Cattolica per gli Studi Sociali, y en 1893 de la *Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliare*, se convierte en uno de los principales expositores de la doctrina social católica; además de mediador en la crisis que divide el movimiento católico italiano de fin de siglo entre tradicionales y modernistas.

En el catolicismo social español del cambio de siglo se puede seguir también el eco de esa polémica sobre la democracia cristiana. El profesor de economía Amando Castroviejo es el que lo sigue de manera más asidua, primero reseñando puntualmente en la *Revista Católica de Cuestiones Sociales* las posiciones de las revistas y los «abates» demócratas franceses, y luego recogiendo y comentando el criterio pontificio de la *Graves de communi*, de la mano directamente de Toniolo, del que se convierte en traductor y divulgador en España.

Amando Castroviejo, profesor de derecho político y administrativo en el colegio-seminario del Sacromonte de Granada hasta 1903, publicó en la *Revista Católica de Cuestiones Sociales* varias reseñas y algunos artículos sobre el programa de los demócrata-cristianos franceses, sobre la *Graves de communi* y los comentarios e interpretaciones que suscita, tomando finalmente como criterio el fijado por Toniolo. Siendo ya catedrático de economía política y Hacienda pública en Santiago, desde 1907, participa en las Semanas Sociales e intensifica su correspondencia con Toniolo para la traducción de sus obras.<sup>14</sup>

La relación de Toniolo con los propagandistas españoles del catolicismo social se inició al final del siglo con el valenciano Rafael Rodríguez de Cepeda, con el que coincide en congresos internacionales católicos y en un mismo proyecto político de defensa católica y social frente al laicismo. Posteriormente Severino Aznar y sobre todo Amando Castroviejo entran en una relación más doctrinal y académica.<sup>15</sup>

Durante la primera década del siglo xx la *Rerum novarum* siguió siendo el eje y argumento doctrinal y la directriz principal del catolicismo social español. En esos años aumenta si cabe la propaganda y el acceso a los debates europeos sobre la democracia cristiana y el sin-

14. De G. Toniolo publica *Orientaciones y conceptos sociales al comenzar el siglo xx* (Valencia, 1907) y *Tratado de economía social*, cuyos dos primeros volúmenes traduce y gestiona su edición entre 1908 y 1911. Para las reseñas en la *Revista Católica de Cuestiones Sociales* y la propaganda de Castroviejo entre 1899 y 1902 véase Montero [1983:350-370].

15. Para toda esta relación de Toniolo con los españoles véase Chamizo y Galtés [1978-1979].

dicalismo cristiano, que se canaliza a través de nuevas revistas y editoriales como *La Paz Social*, fundada en Zaragoza, y la biblioteca Ciencia y Acción, o la *Revista Social*, de Barcelona, ligada a Acción Social Popular del jesuita Gabriel Palau.

El catolicismo social español de la primera década del siglo xx es mucho más rural que urbano; y en el terreno asociativo sigue dominando el ideal «mixto» y confesional de los Círculos Católicos de Obreros y los gremios sobre el del sindicato «puro», eminentemente profesional y menos confesional («libre»). La evolución del padre Vicent, el gran propagandista de los círculos, expresa bien, seguramente, la de todo el catolicismo social español, tanto en el nivel del pensamiento como en el de la acción: del círculo al gremio, del gremio al sindicato o unión profesional (Sanz de Diego 1981).

Siguiendo un modelo francés e italiano, se celebran en estos años las primeras semanas sociales. Con una periodicidad casi anual, se van a reunir sucesivamente en Madrid (1906), Valencia (1907), Sevilla (1908), Santiago (1909), Barcelona (1910), Pamplona (1912). *Las crónicas de las semanas sociales* son una buena fuente para seguir la difusión de las ideas y experiencias del catolicismo social, el tipo de recepción de *Rerum novarum* que se hace en España, así como la progresiva implantación de las obras católico-sociales:

– En cuanto a los temas agrarios, varias lecciones se dedican a la defensa del derecho de propiedad, y el elogio de la pequeña propiedad, tal como se planteaban en *Rerum novarum* (por ejemplo, las lecciones de Rafael Rodríguez de Cepeda en la Semana Social de Valencia). Otras tantas se dedican a la propaganda específica de instituciones de crédito rural y consejos para el aprovechamiento de la ley de sindicatos de 1906 (fundación de sindicatos agrícolas).

– En cuanto a los temas obreros, a través de las semanas sociales, se aprecia la importancia concedida por los católicos a la legislación social protectora, pero sobre todo es interesante observar la progresiva aceptación de la idea de crear «uniones profesionales», como institución, si no sustitutiva, al menos complementaria de los círculos. En 1912 se cerraba un ciclo, el de los Círculos Católicos de Obreros, criticados como ineficaces por los propios propagandistas católicos. Las Reglas sobre la Federación de las Obras católico-sociales, promulgadas por la dirección jerárquica de la Iglesia, el cardenal Aguirre, en mayo de 1912, expresan también este cambio: «La historia de acción católica se abre en España con la fundación de los círculos y patronatos obreros, obra de preparación, a la cual va gloriosamente unido el nombre del infatigable padre Vicent; han seguido después vicisitudes

varias, y actualmente, como término de una evolución en que no se ha olvidado las lecciones de la experiencia, hemos llegado a un período de franca organización profesional».

## Neotomismo español y catolicismo social

Una de las fuentes de la reflexión católica sobre la economía liberal es el neotomismo. El neotomismo cobra fuerza en Italia a mediados del siglo XIX (Taparelli, Prisco, Sanseverino, La Civiltà Cattolica), pero se consagra como teología-filosofía oficial de la «restauración católica» en 1879, con la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII. Esta corriente tuvo gran influencia en la doctrina de la *Rerum novarum* a través del jesuita Mateo Liberatore, uno de sus redactores (Dante 1997).

En España, donde nunca se había perdido del todo la tradición escolástica del Siglo de Oro, la renovación tomista llega de Italia, al margen de que allí la hubieran introducido los jesuitas expulsados en el siglo XVIII. El gran pionero y el máximo representante es el dominico fray Ceferino González, que publica en Manila los *Estudios* (1864). Pero su influencia en España se afirma durante el sexenio, con la creación de un grupo de discípulos que influirán decisivamente en la filosofía y la política católica de la Restauración. El auge y la expansión del neotomismo en España es sobre todo posterior a la *Aeterni Patris*.

El neotomismo tiene en España, como en otros catolicismos, una clara proyección política y social. Su proyección política no es unidireccional. Se ha subrayado la existencia de dos tomismos políticos, que representarían respectivamente Ceferino González, Alejandro Pidal, Damian Isern (el posibilismo de la unión católica), y Ortí y Lara, obispo Miralles (el integrismo). Al margen quedaría el catolicismo nacional, con raíces propias (Ramon Llull, Luis Vives), que reivindican en vano G. Laverde y Menéndez Pelayo.

La proyección social del neotomismo es la reflexión económica y social, que da origen a la «doctrina social de la Iglesia», vinculada a la reflexión sobre el derecho natural y la moral, que llevan a cabo profesores de derecho natural como Mendive, Antonio Pou y Ordinas, el marqués de Valle Ameno y Rafael Rodríguez de Cepeda. No es casual que estos pensadores sean los más próximos al catolicismo social y al posibilismo político que alienta León XIII.

En los manuales de derecho natural de estos profesores de universidad se encuentran claramente planteados algunos de los criterios de

la *Rerum novarum*. Por ejemplo, el manual de Rafael Rodríguez Cepeda (1888) dedica algunos capítulos al estudio de las relaciones industriales.<sup>16</sup> En el manual de Cepeda se encuentra un buen estado de la cuestión de la reflexión del catolicismo social, con referencias a recientes congresos europeos. Pero la opinión dominante en Cepeda, y sobre todo en Pou y Ordinas, es la de la escuela liberal de Angers, reacia al intervencionismo del Estado.

El estudio de Salvador Carrasco sobre el pensamiento social de los dominicos Gerard y Gafo y los sindicatos católico-libres promovidos por ellos se enmarca muy acertadamente en la tradición de pensamiento neotomista, que, dentro de la orden dominicana, arranca de Ceferino González y se prolonga en Arintero, mentor de los propagandistas del catolicismo social. En el evolucionismo cristiano de Arintero se basará Gafo para justificar ante un socialista asturiano (1919) una evolución posible de la doctrina de *Rerum novarum* sobre la propiedad.<sup>17</sup>

### Corporativismo y catolicismo social

En el debate que prepara la *Rerum novarum*, uno de los temas centrales es el modelo asociativo que podría recomponer la armonía social rota por el nuevo orden liberal capitalista. Los más críticos con ese orden, no sólo dentro del mundo católico, llevaban tiempo denunciando los efectos perniciosos de la abolición de los gremios, y aspiraban de alguna forma a su restablecimiento.

Entre los católicos sociales, uno de los principales defensores de la vuelta recreada al orden gremial o corporativo como la forma de organización social más cristiana fue el francés La Tour du Pin, que desde principios de los setenta trabaja en la creación de Círculos Católicos de Obreros, en cuyo seno se restablecerían gremios o uniones profesionales, a la vez que desde la revista *L'Association Catholique* hacía constante propaganda del orden corporativo (La Tour 1942).

Entre los trabajos de la Unión de Friburgo uno de los temas centrales fue la defensa del ideal corporativo, y en los borradores de la

16. La tercera edición del manual, en 1893, cita la doctrina de *Rerum novarum* para legitimar la restauración de los gremios; y el libro de Sanz Escartín *El Estado y la reforma social*, para defender el legítimo intervencionismo.

17. La tesis inédita de S. Carrasco está parcialmente publicada en diversos artículos fundamentales, en *Escritos del Vedat* y otras revistas.



*Rerum novarum* se plantea, como en las otras cuestiones controvertidas, el dilema entre la afirmación plena del ideal corporativo y, por consiguiente, del modelo de asociación profesional mixto, y el reconocimiento del asociacionismo obrero puro. La encíclica llega finalmente a una formulación intermedia que deja abierto el debate posterior. Por un lado recoge la crítica antiliberal a los efectos negativos de la abolición de los gremios, y propone como ideal asociativo la fundación de asociaciones profesionales cristianas mixtas, donde armónicamente confluyan los intereses del capital y del trabajo. Pero, a la vez, atendiendo a la realidad industrial y urbana reconoce la legitimidad del asociacionismo obrero «puro». Ese reconocimiento sancionaba la evolución que de hecho se estaba dando en el movimiento social católico desde el ideal mixto de los Círculos Católicos de Obreros al sindicalismo cristiano, y dejaba abierto el camino para el desarrollo de esa tendencia.

La definición de *Rerum novarum* sobre el modelo asociativo indica un cambio de tendencia más general, no sólo en medios católicos, de un cierto abandono del mito gremialista, organicista, hacia el pleno reconocimiento del sindicalismo obrero.

Pero la nostalgia mítica del orden social corporativo que latía en los partidarios del restablecimiento actualizado de los gremios tenía también una vertiente política. Frente al modelo liberal de representación política, que consideraba fracasado, proponía potenciar al menos complementariamente cauces de representación orgánica para las entidades naturales y profesionales.

En España el debate sobre el restablecimiento de los gremios se expresa tanto en medios krausistas como católicos, entre los años setenta y noventa del siglo XIX. En medios liberales el mejor valedor es el profesor de derecho Eduardo Pérez Pujol que, junto a la elaboración doctrinal, se compromete durante el sexenio liberal-democrático y en la Restauración en iniciativas reformistas basadas en la reconstrucción de un asociacionismo profesional, entendido como restauración actualizada de los gremios.<sup>18</sup>

En la Academia de Ciencias Morales también se refleja esa polémica tanto en los discursos de recepción como en algunos debates. Especialmente significativo es el que se produce en 1893 sobre la conveniencia o no de la reconstitución de los gremios (RACMP 1898:VIII,

18. E. Pérez Pujol promueve en Valencia en 1872 una Información sobre la cuestión social; y en 1883 organiza un Congreso Sociológico, coincidente en el tiempo y en la intención con el objetivo reformador de la Comisión de Reformas Sociales.



351-372).<sup>19</sup> El tema fue planteado por dos economistas clásicos, Colmeiro y Figuerola, recelosos ante la buena acogida que parecía tener la doctrina de Pérez Pujol. Recuerdan los obstáculos e impedimentos que históricamente supusieron los gremios al desarrollo industrial. A lo largo del debate se puso de manifiesto el equívoco que encerraba la fórmula, y se trató de aclarar la distinción entre la antigua situación gremial y la propuesta reconstituyente que no tenía por qué ser incompatible con el orden económico liberal. Linares Rivas aclara a los recelosos que no se trata de intervenir, mediante nuevas ordenanzas gremiales, en la organización del trabajo ni de acabar con la libertad. Fuera ya del debate, Vicente Santamaría de Paredes en su discurso de recepción en la Academia sobre «El movimiento obrero contemporáneo» aclara mejor el alcance de la propuesta neocorporativista, llamada posteriormente a tener amplio desarrollo:

El gremio supone necesariamente la reunión de capitalistas y trabajadores en un solo cuerpo; en él deben existir una Cámara Nacional con secciones consultivas, un sindicato con funciones decisorias y un jurado para solucionar los conflictos entre las dos partes [...] El gremio, constituido por los empresarios y trabajadores de un mismo ramo de producción, se presenta como la síntesis más completa de las soluciones del problema obrero en el orden social (RACMP 1894:VI, 400-500).

El debate académico de los años noventa sobre el restablecimiento de los gremios parece anunciar el final del mito prorrestaurador como solución al conflicto social, y la tendencia a aceptar un asociacionismo obrero pacífico, integrable en instancias superiores corporativas. Y, en ese sentido, el ideal corporativo persiste en su doble dimensión, tanto en el nivel profesional como cauce económico de superación del conflicto de intereses, como en el nivel político como cauce complementario de representación. Y será recuperado con fuerza en el período de entreguerras. Por otro lado, en la propuesta restauradora de los gremios se aprecia una convergencia más de liberales-krausistas y católicos-conservadores en una concepción organicista que, como puso de relieve Gil Cremades [1969], comparten con algunas diferencias.<sup>20</sup>

19. Intervienen en contra del restablecimiento Colmeiro y Figuerola, y a favor Torreánaz, Linares Rivas, Mena y Zorrilla, G. de Azcárate y Santamaría de Paredes.

20. Cremades analiza desde la filosofía del derecho la doctrina de los krausistas, los católicos neotomistas y los historicistas. Sobre el organicismo de los krausistas véase Díaz [1973].

En los medios católicos españoles el propagandista del catolicismo social, el jesuita Antonio Vicent, uno de los principales fundadores de Círculos Católicos de Obreros, planteó la creación dentro de los círculos de agremiaciones profesionales. En su trayectoria de propagandista, hasta su muerte en 1912 se refleja muy bien la evolución y el debate en el seno del catolicismo social español sobre el modelo ideal de asociación obrera. Tras defender el modelo de los círculos, pasa después de la publicación de *Rerum novarum*, y de acuerdo con la tendencia dominante en el catolicismo europeo, a impulsar la creación de gremios o asociaciones profesionales mixtas, especialmente en el mundo rural y artesanal, para al final de sus días reconocer la inevitabilidad del sindicalismo obrero (Sanz de Diego 1981).

El debate sobre el ideal asociativo cristiano, círculos, gremios, uniones profesionales o sindicatos se refleja abundantemente en la publicística del catolicismo social español posterior a *Rerum novarum*, y especialmente en las Semanas Sociales de las primeras décadas del siglo xx. En ese debate apenas ha lugar para la dimensión política, y el mismo ideal asociativo mixto parece batirse en retirada frente al modelo sindical «puro». Pero nunca queda abandonado del todo, y reaparece con fuerza después de la Primera Guerra Mundial, como alternativa cristiana en el contexto del nuevo auge corporativista de los años veinte. En la encíclica *Quadragesimo anno* la descripción del modelo corporativo cristiano se convierte en el tema central. Es en ese contexto cuando se publica en España, prologado por el ministro de Trabajo de la dictadura de Primo de Rivera, Eduardo Aunós, el libro de La Tour du Pin *Vers un ordre social chrétien*.

### Algunas lecturas políticas de «*Rerum novarum*»

La *Rerum novarum*, como otros documentos anteriores y posteriores de la Iglesia, tuvo una fuerte resonancia más allá de los medios estrictamente eclesiásticos y católicos. La valoración política de *Rerum novarum* que se hizo en España en los medios políticos, en los ambientes académicos y en la prensa se centró fundamentalmente en dos cuestiones: una referida a uno de sus contenidos más polémicos, su posición prointervencionista; y otra cuestión mucho más de fondo, acerca de la pertinencia y legitimidad de la intervención pontificia y eclesial en cuestiones económicas; es decir sobre la pretendida autonomía científica de la economía política respecto de criterios morales. Incluso admitiendo la legitimidad de una cierta intervención de la

Iglesia, lo que se discutía es si ésta debía limitarse sólo a la exhortación moral-religiosa, sin inmiscuirse en cuestiones económicas en las que no era competente. En torno a estas dos cuestiones se definen las respectivas posiciones ideológicas y políticas de los integristas, los conservadores, los liberales, los republicanos y los krausoinstitucionistas españoles.

En España el eco de la polémica sobre el intervencionismo se percibe abundantemente, tanto en medios conservadores como krausoinstitucionistas, antes y después de la publicación de la *Rerum novarum*. Expresiones como «socialismo católico» y «socialismo de Estado», o incluso «socialismo conservador», utilizadas en la época, para caracterizar, generalmente de forma despectiva y descalificadora, la posición prointervencionista, podían inducir a equívocos que unos y otros estaban interesados en provocar o deshacer. Estas expresiones son también el hilo conductor para definir las respectivas posiciones y comprender las diversas lecturas «políticas» de *Rerum novarum*.

El político conservador más significado, Antonio Cánovas, atento a la experiencia alemana, había elogiado en el Ateneo de Madrid, en la inauguración del curso 1890-1891, la política social de Bismarck (Cánovas 1890). Al año siguiente, como presidente del consejo de ministros llevaría a las Cortes proyectos de ley sobre el trabajo de la mujer y los niños, y el descanso dominical. Y concretamente, en la defensa parlamentaria de ese proyecto trataría de apoyarse en la encíclica recién publicada para legitimar su giro «intervencionista».

Otros conservadores significados como Cristóbal Botella [1895], Salvador Bermúdez de Castro [1891] (marqués de Lema) y Eduardo Sanz Escartín [1893] expresarían la misma simpatía por el intervencionismo moderado del Estado y por la *Rerum novarum* como defensora de ese criterio. Pero en los discursos y las publicaciones de los autores citados la identificación con los principios y contenidos de la encíclica iba mucho más allá de esta coincidencia en el criterio intervencionista. Es posible que los mejores comentarios de la *Rerum novarum* en España, en ese primer momento, se encuentren en los textos citados y en *La Época*, órgano del canovismo. Las respectivas competencias y atribuciones que León XIII reconocía al Estado y la Iglesia en la solución de la cuestión social avalaban el punto de vista canovista en su interpretación constitucional de las relaciones Iglesia-Estado en España.

Frente a esta lectura canovista (conservadora y católica) de la *Rerum novarum* reaccionan «integristas» como Ortí y Lara y Ramón Nocedal, que se niegan a aceptar esa capitalización de la encíclica que

pretende el canovismo. De esta forma la publicación de *Rerum novarum* era también una ocasión para debatir sobre el régimen constitucional y la unidad católica.

Los integristas, al subrayar la raíz religioso-moral de la cuestión social (en la tradición donosiana), colocaban en primer lugar la solución religiosa, que sólo podía aportar la Iglesia, y en un lugar secundario y dependiente la intervención del Estado, del que, por otra parte, desconfiaban global y profundamente. Frente a la distinción de tareas que Cánovas atribuía respectivamente a la Iglesia y el Estado, reconociendo las limitaciones y el carácter complementario de sus contribuciones a la solución de la cuestión social, Ortí y Lara clamaba: «Basta la caridad».<sup>21</sup>

La globalización de la cuestión social como cuestión esencialmente religiosa, teológica, es lo que lleva a los integristas a reclamar una vez más la restauración cristiana («el reinado social del cristianismo») como condición previa para la verdadera reforma social, y el papel prioritario que había de desempeñar la Iglesia en esa reforma. Desde aquí se entiende su desacuerdo con el intervencionismo canovista. No se trataba tanto de un rechazo del principio intervencionista, sino del Estado liberal, centralista, burocrático, secularizador. La razón esencial de su rechazo del «Estado-caridad» o del «Estado-patrón» (como los califica Ortí y Lara, en polémica con Cánovas) es que hace laica y forzosa la caridad que de suyo es virtud teológica y, por lo tanto, debe ser libremente ejercitada.

Pero no todos los conservadores, y mucho menos los liberales, estaban de acuerdo con el giro «intervencionista» al que, para descalificarle, llamaban peligroso «socialismo de Estado». Ya antes de la publicación de *Rerum novarum*, con motivo de la convocatoria de la Conferencia de Berlín (1890), para fijar los criterios de una posible legislación internacional del trabajo, los académicos de la de Ciencias Morales y Políticas de Madrid habían manifestado sus recelos. El debate creció en intensidad después de la encíclica. Un informe presentado por el economista liberal Melchor Salvá, a partir de un artículo publicado por el francés C. Jannet sobre «El peligro del socialismo de Estado», dio lugar a un amplio debate en el que tuvieron oportunidad de manifestarse, a favor o en contra del intervencionismo, destacadas

21. Las discrepancias de Ortí y Lara con Cánovas en «La cuestión social y el eclecticismo del Sr. Cánovas», serie de artículos en *El Siglo Futuro*, de enero a marzo de 1891, comentando el discurso de Cánovas en el Ateneo de Madrid, en noviembre de 1890.

figuras del panorama político. Y al hacerlo, se definían también en una determinada interpretación de la *Rerum novarum*. Los debates académicos revelan pues la influencia del debate europeo, y la presencia en España de la tendencia católico-liberal. Claude Jannet (punto de partida del debate), Charles Perin (traducido por Pou y Ordinas) y Le Play, todos representantes de la escuela católica liberal (antiintervencionista) eran citados por conservadores y liberales españoles contrarios al «socialismo de Estado».<sup>22</sup>

Otra fue la lectura que el republicanismo «laicista» español hizo de *Rerum novarum*. Generalmente el republicanismo de esa época se mostraba todavía reacio a admitir el intervencionismo, pero lo que sobre todo rechazaba era la competencia de la Iglesia en estas cuestiones. El periódico *La Justicia* rechazaba ese «socialismo conservador» en el que convergían los representantes de los poderes más reaccionarios: el emperador de Alemania, con la Conferencia de Berlín, y el Papa León XIII con la publicación de la encíclica.

Esta misma posición queda muy bien definida en el comentario que Castelar escribía en la crónica internacional de *La España Moderna* en junio del 91, en el que lamentaba la injerencia de la Iglesia en cuestiones económicas en las que el Papa no es competente: «Confundiendo el Papa su ministerio de hoy con el ejercido por sus antecesores, cuando prestaban al poder temporal el poder espiritual, entra en teorías impropias de su autoridad religiosa y en reglamentaciones baldías para su fines evangélicos y evangelizantes».<sup>23</sup> Pero tras la denuncia de la incompetencia de la Iglesia en las cuestiones económicas Castelar expresaba su rechazo de la tendencia intervencionista, que la encíclica contribuía a consolidar.

Republicanos reformistas, vinculados a la Institución Libre de Enseñanza, como Gumersindo de Azcárate, representan otra lectura de la *Rerum novarum*. Aunque comparten con todo el liberalismo laicista el rechazo de nuevas formas de teocracia, saludan con simpatía el reformismo social de la encíclica. Azcárate comparte la valoración que el italiano Francesco Nitti hacía de la *Rerum novarum* en su libro *El socialismo católico*.<sup>24</sup> Para este grupo la *Rerum novarum* y el cato-

22. El debate sobre «El socialismo de Estado» en la Academia de Ciencias Morales duró desde enero de 1894 a febrero de 1895. Véase RACMP [1898:VIII, 393-472].

23. Véase el comentario de E. Castelar en «Crónica Internacional», *La España Moderna* (1891), pp. 89-112.

24. La traducción del libro de Nitti por los reformistas institucionistas que van a jugar un papel protagonista en el Instituto de Reformas Sociales anticipa la convergencia y colaboración práctica que se va a establecer entre hombres de procedencia

licismo social (el «socialismo católico») que la encíclica venía a confirmar eran una ocasión para impulsar el catolicismo español por nuevos derroteros, más abiertos al mundo moderno y más tolerantes.

Pero la fundamental simpatía de Azcárate por la *Rerum novarum* y el catolicismo social no le impedía expresar su temor, junto con toda la tradición laicista, al riesgo de nuevas formas de teocracia. En *Rerum novarum* no se podían encontrar los fundamentos de una «sociología católica», imposible de sustentar sobre principios religioso-morales. Unos años después Unamuno expresaría este mismo rechazo de una economía política cristiana:

Siempre me ha parecido peligroso e inducente a error el hablar de socialismo cristiano y de democracia cristiana; inducente a error porque se falsea, a mi juicio, el verdadero sentido cristiano. El cristianismo, dígame lo que se quiera, es indiferente al socialismo y al individualismo, y no es ni democrático ni aristocrático. Enrique George y otros escritores criticaron y aun censuraron la encíclica *De conditione opificum*, juzgándola con criterio de economistas; cabría criticarla y aun censurarla desde un punto de vista estrictamente religioso. No puede censurarse el que la Iglesia católica, como institución humana, procure intervenir en cuestiones sociales; pero es muy peligroso querer que esa intervención aparezca como obra de religión. Me parece un abuso hablar de escuela cristiana en economía o en política; un cristiano puede ser socialista o antisocialista y creer o no en la necesidad de la propiedad privada (Pascual 1904).

### Intervencionismo y catolicismo social. Una convergencia doctrinal y una colaboración en la política social

Para comprender la convergencia doctrinal y la colaboración práctica en la reforma social, hay que recordar la simpatía con que se recibió la *Rerum novarum* en medios no católicos, lo que se puede llamar «recepción política». En estos medios, como hemos visto, la definición prointervencionista de *Rerum novarum* reforzaba una posición en detrimento de los liberales abstencionistas. Confirmaba y apoyaba explícitamente las iniciativas internacionales en favor de una legislación internacional del trabajo. Por otro lado, el criterio intervencio-

ideológica distinta en el origen de la política social del Estado. Las citas de G. de Azcárate, de su discurso en el Ateneo de Madrid, el 11-11-1892, «Deberes y responsabilidades de la riqueza», en Azcárate [1933:100-199].

nista fue también el mejor entendido y asumido por los católicos españoles. En los trabajos y conclusiones sociales de los congresos católicos de la última década del siglo XIX se puede seguir la constante demanda de leyes protectoras del trabajo de los menores, en la línea que propugnaba la encíclica.

La convergencia doctrinal entre el liberalismo conservador y el catolicismo social se plasma bien en dos figuras: el político Eduardo Dato, responsable material de las primeras leyes sociolaborales, y el académico de la de Ciencias Morales y Políticas, Eduardo Sanz Escartín, que escribió una interesante trilogía sobre la cuestión social entre 1890 y 1896. Y la colaboración práctica en los inicios de la política social se concreta en los trabajos de instituciones para la reforma social como el Instituto de Reformas Sociales, el Instituto Nacional de Previsión o la Asociación Internacional para la protección legal de los trabajadores.

### Eduardo Sanz Escartín, reformista católico y conservador

La posición de Sanz Escartín en el debate de fin de siglo sobre la cuestión social representa especialmente bien el encuentro entre el reformismo social conservador y el católico. Su trilogía sobre *La cuestión económica* (1890), *El Estado y la reforma social* (1893) y *El individuo y la reforma social* (1896) marca una significativa evolución desde una posición decididamente intervencionista hacia otra más confiada en la reforma moral individual. En 1890 domina el enfoque económico sobre el social. El intervencionismo social del Estado que propugna parece una faceta más del proteccionismo. En 1893 aborda ya directamente la «reforma social», y el objetivo es, de forma precisa y exclusiva, aclarar el alcance y los límites, las formas del intervencionismo en materia social. Finalmente, en 1896 domina el enfoque moral sobre el económico y el social, y la solución individual (reforma moral) sobre la estatal.

En *La cuestión económica. Nuevas doctrinas. Socialismo de Estado. Crisis agrícola. Protección arancelaria*, la propuesta de un legítimo intervencionismo estatal ante la cuestión social va unida a la defensa del proteccionismo arancelario, agrícola e industrial. El intervencionismo que defiende es claro, aunque no exento de vacilaciones y límites. Escartín ha desembocado en el intervencionismo por razones morales, a partir de la observación de las consecuencias funestas del principio de la libertad de contratación, participando de la amplia



corriente que critica la consideración del trabajo como mercancía: «porque el objeto del contrato de trabajo es, no una mercancía, sino el ser racional y libre» (Sanz Escartín 1890:69-70).

En su repaso de las distintas corrientes en economía política se define en una posición intermedia entre el liberalismo puro y el socialismo de Estado: critica las posiciones de Molinari y Spencer, pero se opone también a la organización corporativa del trabajo impuesta por el Estado, que proponen los alemanes de la escuela histórica, Schäfle y Wagner. «Podría ser funesto para la libertad individual y para el progreso de las industrias, por la excesiva ingerencia» (Sanz Escartín 1890:89).<sup>25</sup>

La posición intermedia de Escartín se concreta en la distinción de un doble elemento en el «pacto del trabajo»: el aspecto económico en el que el Estado no debe intervenir, y el aspecto jurídico-moral, con el que se refiere a la relación de dependencia personal del obrero respecto del patrono, esfera en la que el intervencionismo estatal es plenamente legítimo.

La aplicación de estos principios se concreta en su juicio sobre «las leyes protectoras del trabajador» que en ese momento se debaten en varios países y en una incipiente organización internacional para la protección legal de los trabajadores.<sup>26</sup> El Estado no puede intervenir en la fijación del precio del trabajo (el aspecto económico del contrato), pero tiene, en nombre de la moral, deberes de protección tutelar para los que están en la imposibilidad de protegerse a sí mismos. En este sentido justifica y defiende las limitaciones en el trabajo de las mujeres y de los niños, que, por lo demás, según constata, casi nadie combate. En cambio, respecto a la reducción de la jornada laboral de los hombres adultos, se muestra de acuerdo con C. Jannet en su libro *Le socialisme et l'État*,<sup>27</sup> en la imposibilidad de un convenio interna-

25. Cita la obra de Schäfle *Del capital y del socialismo*, y de Wagner, *Tratado general de economía política*. Comenta elogiosamente el libro de Moreton-Frewen, *The Economic Crisis* (Cambridge, 1889), que contempla con simpatía el proceso de ampliación creciente de las funciones económicas del Estado.

26. En este capítulo VIII, cita la Conferencia de Berlín del mismo 1890, los proyectos y discusiones en varios países, incluidos los trabajos de la española Comisión de Reformas Sociales y los proyectos que prepara el gobierno Cánovas.

27. Claude Jannet es un representante notable de la Escuela de la Reforma Social continuadora de Le Play, que en el debate católico que precede a la *Rerum novarum* muestra su reticencia al intervencionismo del Estado. Un artículo del mismo C. Jannet fue el punto de partida del largo e interesante debate en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre el socialismo de Estado, en el curso 1894-1895.



cional sobre la jornada de ocho horas, pues es preciso atender a las condiciones particulares de cada Estado.

Pero después de haber planteado las necesarias reformas económicas y sociales concluye afirmando su insuficiencia si no se acompaña de una restauración moral y religiosa. En esta primera publicación de Escartín están ya los contenidos esenciales de su pensamiento social: el intervencionismo, con algunas vacilaciones aún, y la raíz moral de la reforma social. Se mueve en el terreno de la economía política, sacando consecuencias prácticas para una nueva política económica y social, desde unos presupuestos morales, cristianos, aunque no explícitamente católicos.

En *El Estado y la reforma social* (1893), Escartín aborda de forma central la «crisis social» y la alternativa «intervencionista». En su presentación de la obra se propone el «estudio de los medios por los cuales puede el Estado contribuir a que se realice la justicia entre los hombres, principalmente en el orden de las relaciones económicas [...] y a fundar un estado de solidaridad»; y más adelante concreta su objetivo de «precisar en qué forma y dentro de qué límites puede el Estado [...] sin menoscabo de esa justa y necesaria libertad [...] cooperar al mejoramiento de la condición de las clases trabajadoras, ya facilitándoles el modo de obtener retribución suficiente [...] ya contribuyendo a que sean eficaces los estímulos que las verdades de orden moral y religioso...».

Ahora Escartín expone, más clara y rotundamente que en 1890, las tesis intervencionistas, citando en su apoyo las directrices de la recién publicada *Rerum novarum* y la crítica de algunos civilistas al derecho burgués. De la encíclica recoge Escartín su concepción de la dignidad del trabajo humano opuesto al concepto de mercancía, y la proclamación de una «justicia natural» superior y anterior a la libre voluntad de los que contratan a la hora de fijar el salario. La preocupación de la Iglesia y de los cristianos por los obreros se justifica sobradamente, según Escartín, en la concepción cristiana de la dignidad del hombre y, en concreto, del trabajador. Por lo demás, la posición intervencionista que defiende Escartín, intermedia entre el abstencionismo y el intervencionismo total, coincide plenamente con la defendida por la *Rerum novarum*. Además, y al igual que en 1890, Escartín afirma la necesaria raíz religiosa y moral de toda reforma social si quiere llegar a ser verdaderamente eficaz, dedicando un capítulo a resaltar el valor social de la religión, y a exaltar la inapreciable e imprescindible aportación de la Iglesia católica, de las órdenes religiosas y de sus iniciativas benéfico-sociales. Son bastante evidentes pues los puntos de

contacto de la posición de Escartín con la del catolicismo social que en ese momento representaba la recién publicada *Rerum novarum*. Una muestra más de esa conexión es su intervención en el Cuarto Congreso Católico Nacional de Tarragona, con un discurso sobre «Las asociaciones obreras y el catolicismo».

Escartín dedica la mayor parte del libro a comentar y valorar «las leyes protectoras», concretando los principios y los límites del intervencionismo. En contra de los que apelaban al derecho de patria potestad frente a cualquier ingerencia estatal, defiende la legítima intervención tutelar y subsidiaria del Estado en la protección legal de los «menores» (Sanz Escartín 1893:137-146).<sup>28</sup> Argumenta con una mezcla de razones económicas y morales los efectos positivos de las leyes protectoras, pero señala los límites del intervencionismo, por ejemplo respecto de la reducción universal de la jornada laboral.

Por otro lado, la intervención del Estado no significaba dejar a un lado la reforma moral individual y la restauración del ideal corporativo incluida su vertiente político-representativa. Por tanto, el intervencionismo estatal que defiende Escartín es transitorio (mientras se cumple el ideal corporativo) además de subsidiario, y receloso respecto de un Estado corrompido por el caciquismo. Sería vano pedir reformas sociales a un Estado corrompido, no representativo. «No es nuestro ideal la omnipotencia del Estado.»<sup>29</sup>

*El individuo y la reforma social*, publicado en 1896, culmina la trilogía marcando a la vez una evolución significativa respecto del énfasis anterior concedido al intervencionismo del Estado como factor principal de la reforma social. Ahora el enfoque es prioritariamente moral, y el sujeto y el objeto de la reforma social es el individuo más que el Estado. Su concepto de reforma social se ha ampliado notablemente; debe alcanzar a todos los órganos de la vida individual y social. No sólo consiste en las medidas económicas y en las leyes sociales protectoras, sino que implica la renovación de la ciencia, la enseñanza, el arte, el derecho, el papel de la mujer e incluso de la religión.

28. Los capítulos x al xiv los dedica respectivamente a la limitación de la jornada de mujeres y niños, el trabajo nocturno y el descanso dominical, la jornada laboral de los adultos y el seguro de accidentes.

29. Esta defensa del ideal corporativo, incluida en el capítulo xx de *El Estado y la reforma social*, es ampliamente planteado en su discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales, el 25-11-94, sobre «De la autoridad política en la sociedad contemporánea», especialmente en el apartado vi, «Reglas que deben presidir el ejercicio de la autoridad política. Organización de los intereses...». Véase RACMP, [1894:vi, 583-675].

Por otra parte, esta nueva concepción de la reforma social hunde sus raíces en una fe optimista en el progreso moral de la civilización basada en una nueva concepción de la moral no exclusivamente sobrenatural: «Urge señalar las claras fuentes del deber moral en la realidad del espíritu y de la sociedad [...] Demostrar que el orden ético es inherente a la vida del hombre [...] que este orden se realiza no sólo merced al impulso reflexivo y voluntario del hombre [...] y que lejos de ser la moralidad de nuestras acciones de orden sobrenatural, es algo que tiene sus raíces en las leyes de la vida individual y social» (Sanz Escartín 1896:14).<sup>30</sup>

De modo que la novedad de su planteamiento sobre la reforma social reside en una concepción religiosa y moral nueva, más abierta a las corrientes innovadoras del momento (modernismo difuso, evolucionismo cristiano y americanismo), y crítica con un catolicismo rutinario, formalista y dogmático (Sanz Escartín 1896:329 ss.).<sup>31</sup>

Toda esta concepción optimista del progreso moral se concreta en una visión armónica de las relaciones capital-trabajo, como factores complementarios necesariamente llegados a entenderse y pactar sus respectivos intereses. Y a tono con la insistencia general del libro en la reforma moral individual, insiste en la eficacia de las iniciativas individuales (el ahorro, los deberes patronales, las obras benéficas) y de grupo (el asociacionismo obrero no revolucionario).<sup>32</sup>

Los informes que presenta Escartín en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre «La aplicación a las ciencias morales y políticas de la doctrina evolucionista» y sobre «El evolucionismo cristiano» ayudan a entender mejor el giro optimista en su pensamiento social que acabamos de glosar. En la Memoria sobre «La aplicación del evolucionismo a las ciencias morales y políticas» (RACMP 1914:VIII, 555-603) dedica un capítulo a la evolución social, que entiende se dirige hacia la solidaridad: el progreso social implica la progresiva diferenciación, pero exige una debida organización, basada en la necesi-

30. Su planteamiento moral y religioso lo desarrolla en el capítulo XVII; así como en el informe a la Academia de Ciencias Morales, en noviembre-diciembre de 1900, sobre «El evolucionismo cristiano».

31. Cita la obra de monseñor Ireland, *L'Eglise et le siècle* (París, 1894), una de las referencias del «americanismo».

32. En el capítulo X, «Los deberes sociales de las clases ricas», recuerda los deberes del «patronazgo» y recomienda el sistema de participación en los beneficios. Dedicó el capítulo XII a «La acción de las clases obreras en orden al mejoramiento de las condiciones de la vida social»; y el capítulo XIII a las diversas formas de asociaciones obreras.

ria colaboración-solidaridad. En la evolución se da pues un doble proceso complementario: un proceso de diferenciación de funciones y otro de cooperación. Frente al principio darwinista de la lucha por la existencia, proclama una nueva ética basada «en la cooperación armónica de todas las partes [que] es en efecto la ley suprema de toda organización y la que el hombre debe cumplir, no por modo fatal, sino consciente y libremente» (RACMP 1914:VIII, 597).

En el cambio de siglo, Escartín tiene ocasión de contrastar su visión optimista y armónica del «problema social» con la realidad del conflicto social en la Barcelona de 1900, donde había sido nombrado gobernador civil por el gobierno Silvela. En su informe *a posteriori* a la Academia sobre «El estado económico y social de Cataluña», se ve obligado a reconocer la existencia del conflicto y el antagonismo, en vez de la colaboración y la armonía. Pero responsabiliza del conflicto al mal uso que los obreros hacen de las asociaciones: «En manos experimentadas la asociación, instrumento de mejora y de progreso, es causa de perturbación, cuando debiera ser, y será [...] causa de armonía» (RACMP 1914:IX, 91-122).

En 1904, en otro informe de Escartín a la Academia sobre «La evolución del socialismo» (RACMP 1914:IX, 419-434), destaca la progresiva convergencia de la práctica socialista revolucionaria y del reformismo social de las clases dirigentes en una común posición reformista, evolutiva, no revolucionaria. Medidas como la nacionalización de la tierra (H. George), la legislación social, los impuestos progresivos, la igualdad de oportunidades en la enseñanza, son signos de este acercamiento entre las reivindicaciones obreras y la respuesta reformista. Por eso, afirma, «el socialismo no es ya en los países adelantados una doctrina del todo o nada, sino de adaptación [...] están convencidos [los socialistas] de que nunca desaparecerá el principio de la libertad individual ni el de la propiedad, aunque se establezcan por medio del Estado sistemas de organización económica de carácter socialista». En esta visión de la evolución de la doctrina y de la práctica socialista se unían sus deseos y su visión optimista del progreso moral y social, con la aparición real de un socialismo revisionista teórico y práctico en la Europa del momento.

Resumiendo, podemos caracterizar el reformismo social de Escartín como una posición conservadora y católica renovada. En comparación con el Cánovas temeroso de la revolución proletaria, afirma la confianza optimista en una superación evolutiva del conflicto social, paralela a un proceso de moderación de las dos partes confrontadas. Por otra parte, su apertura simpática al evolucionismo cristiano lo

distancia del catolicismo intransigente hegemónico. Desde estos dos ángulos parece aproximarse al reformismo krausista, aunque de él le separen aún desconfianzas básicas ante el sistema parlamentario y representativo, que se expresan bien en el discurso de Azcárate de contestación al de ingreso de Escartín en la Academia en 1894.

### El pensamiento social de Dato

La posición decididamente social-reformista de Eduardo Dato queda bien definida en sus discursos académicos,<sup>33</sup> tanto en los de la Academia de Jurisprudencia,<sup>34</sup> como en el de recepción en la Academia de Ciencias Morales sobre «La justicia social» (RACMP 1914:IX, 7-170). En este último, pronunciado en 1910, es donde mejor se expresan las claves ideológicas de su pensamiento, tan identificado, como se verá, con el del catolicismo social.

La definición del concepto «justicia social», esencial en la fundamentación de la doctrina social católica, le llevaba a marcar distancia con el «solidarismo» francés (RACMP 1914:IX, 92-124), corriente doctrinal en boga desde principios de siglo, que se erigía como el mejor fundamento ideológico de la nueva política social. Dato trató de demostrar en su discurso los débiles fundamentos científicos de dicha filosofía para destacar más su tesis central: el fundamento moral del reformismo social intervencionista. Lo que rechazaba del solidarismo era sobre todo su carácter secularizador, su intento de dar una base científica, neutral, a valores morales. Para Dato la justicia social no implicaba la suplantación de la caridad por la filantropía. Enlazando con la tradición cristiana y con el pensamiento católico-social, Dato consideraba compatibles y complementarias la justicia social y la caridad cristiana. Siguiendo a algunos mentores del catolicismo social,<sup>35</sup> definía la justicia social como el «advenimiento de un orden social en

33. Sobre Dato y su participación en la política social véanse los trabajos de C. Seco Serrano [1978a, 1978b].

34. Como presidente en la Academia de Jurisprudencia madrileña, cargo en el que sustituye a Canalejas, fue el encargado de disertar en la inauguración de los cursos 1906-1907 sobre «Las instituciones reformadoras de la juventud delincuente y de la necesitada de corrección y tutela»; 1907-1908, sobre «La moral en el código civil», y 1908-1909, sobre «El significado y representación de las leyes protectoras del trabajo».

35. En apoyo de su tesis de la caridad como factor moral irremplazable cita varios autores del catolicismo social, como Antoine [1989] o al abad Millot [1901].

el que el cristianismo habrá recobrado su lugar propio», pues la caridad cristiana vendrá a potenciar, pero también a suavizar los impulsos de la justicia social. En todo caso, este alegato en favor de la caridad cristiana como motor y fundamento moral de la justicia social, que le separa de los «solidaristas franceses» y de los reformistas liberales españoles («institucionistas»), no implicaba la consagración de las viejas recetas tradicionales de caridad de los ricos y resignación de los pobres, porque «hoy la caridad hay que entenderla como reconocimiento de un deber y no como gracia que se otorga, y la resignación exige que se la estimule con la proclamación que la justicia haga del derecho del débil» (p. 169).

Dato dedicó otro largo capítulo de su disertación a definir el concepto y la tendencia, tan en boga en políticos y sociólogos, de la «socialización». Término en el que se sintetizaba esa corriente imparable que consagra la cada vez mayor intervención social del Estado en nombre de los intereses sociales o colectivos. Tendencia que Dato no rechaza, pues él mismo se inscribe en ella, pero que matiza sustancialmente apelando a la acción social (de los grupos sociales) como complementaria y preferible, corrigiendo así un excesivo intervencionismo, y subrayando otro de los principios básicos del catolicismo social, el de subsidiariedad. Frente a la concepción del Estado del sociólogo Ward, prefiere la de Hammer [1905] y la de P. Leroy-Beaulieu [1900], que establecen una distinción clara entre el Estado y la sociedad y sus respectivas funciones: «El Estado, tal como yo lo concibo, no puede oponerse al natural y provechoso desarrollo de la sociedad [...] no siendo otra su misión que la de respetar las manifestaciones sociales y armonizarlas, pues que éste es el fundamento y el fin del derecho» (pp. 138-139). Desde esta concepción ensaya una definición de la política social o de la «socialización»: «Por socialización del derecho entiende Hammer el establecimiento gradual de una protección legislativa de los débiles, subordinando los intereses individuales a los intereses sociales». Esa socialización o intervención legislativa del Estado, que se hace en nombre de la dignidad y personalidad individual, eran reclamadas tanto por el «progreso moral» como por el «progreso político».

Tras esos preámbulos doctrinales, Dato se definía dentro de una posición ecléctica que entendía era la dominante en el momento, si se observaba la evolución de las dos principales ideologías: el liberalismo y el socialismo. El último apartado de su discurso, antes de concluir con su definición de justicia social, lo dedicaba precisamente a subrayar la doble crisis y evolución convergente del liberalismo y del

socialismo. Se detenía especialmente en el auge del socialismo reformista y del sindicalismo no revolucionario, especialmente en Inglaterra y Alemania, destacando el papel que, en su opinión, había jugado precisamente la progresiva implantación de la legislación social en la moderación de las posiciones socialistas. En ese contexto ecléctico se explica el éxito del catolicismo social, cuya propuesta intermedia define como «individualismo social», «que [...] busca la estabilidad social por la elevación del individuo y por la organización de las fuerzas sociales». Para pasar finalmente desde este elogio del catolicismo social, con el que parece identificarse, a dar su definición de «justicia social», «como el cumplimiento del deber en que todo hombre está de reconocer la personalidad y la dignidad ajenas y de ayudar a su fortalecimiento y expansión mediante la implantación, como normas de conductas en la sociedad, de la conciliación de intereses, de la elevación de la vida material e intelectual, de la tolerancia y el mutuo respeto, del bien y del amor» (p. 163).

Las últimas páginas de su discurso las dedicó Dato, a modo de conclusión, a definir las aportaciones respectivas del Estado, los grupos sociales y los individuos, a la realización de la justicia social. En esas últimas definiciones queda clara su posición moderadamente intervencionista, y la importancia que en este momento concedía a la reforma moral del individuo, como presupuesto de la reforma social, y, por tanto, a las iniciativas sociales impulsoras de esa reforma moral del individuo: «La justicia social [...] no es ni puede ser obra del Estado, sino del individuo y del deber social que él tiene que cumplir» (p. 164).<sup>36</sup>

En definitiva, lo que interesa destacar del discurso de Dato en la Academia de Ciencias Morales es el protagonismo que concede a la iniciativa social sobre la estatal, y la prioridad de la reforma moral como paso previo de la social. Elementos ambos que, como en el caso de Eduardo Sanz Escartín, definen bastante bien la posición ideológica del reformismo conservador y católico.

36. Las referencias citadas seguían siendo francesas (la revista de la escuela de Le Play, *La Reforme Sociale*, o el *Manuel sociale pratique* de L'Action Populaire francesa), verdadero vademecum de diversas asociaciones para la mejora material y moral de las clases populares.



## Los católicos y la política social

La colaboración de los católicos con los conservadores y liberales-institucionistas en los inicios de la política social se plasma no sólo en la tramitación parlamentaria de la primera legislación sociolaboral, sino en las primeras instituciones públicas dedicadas a la reforma social: el Instituto de Reformas Sociales y el Instituto Nacional de Previsión. En ambas instituciones se van a encontrar reformistas sociales de distinta procedencia política e ideológica, en un trabajo esencialmente suprapartidista.<sup>37</sup>

Especialmente significativa fue la presencia de católico-sociales en el INP. Parece como si los objetivos del Instituto cuadraran mejor con uno de los objetivos principales de la reforma social católica: la defensa y la protección de la familia tradicional. El seguro de vejez, el de maternidad, las mutualidades escolares, y después de la guerra civil, los subsidios familiares, tendían a proteger la familia en las diversas vicisitudes críticas. Ya en la primera gestación del INPP, entre los primeros y más directos colaboradores de José Maluquer se encuentran católico-sociales tan significados como Severino Aznar (organizador del «Primer curso breve de cuestiones sociales» en 1906 en el que Maluquer explicó su proyecto) y Álvaro López Núñez, secretario de la Administración Central del Instituto desde su fundación en 1908. López Núñez desarrolló una amplia labor propagandista de los objetivos del Instituto, especialmente en el campo de la mutualidad infantil y escolar.<sup>38</sup>

La vinculación directa de Severino Aznar, como la de otros miembros del Grupo de la Democracia Cristiana, al INP es un poco posterior. Dejando aparte la invitación de Aznar a José Maluquer en su intervención en la primera Semana Social (Madrid, 1906), es a partir de 1914 cuando Aznar redacta como «asesor social» del INP numerosos informes sobre los diversos proyectos de ampliación y modificación de seguros sociales. En esa prolongada tarea que reanuda, tras un breve paréntesis, en 1937 en Santander, lo encontramos especialmente

37. La misma preocupación por el neutralismo técnico que presidió la creación del IRS y la selección de su personal se encuentra también en la fundación del INP. Sobre el INP y el pluralismo ideológico véase Gómez Molleda [1988].

38. Su labor como propagandista católico de la previsión y los seguros se inicia tempranamente, desde 1896, con artículos en *El Movimiento Católico*, *El Universo* y, sobre todo, en *La Lectura Dominical*, de la que fue director y propietario y firmaba artículos con el seudónimo «fray León».



vinculado a la implantación del seguro de maternidad, de enfermedad y del subsidio familiar. Precisamente la implantación del subsidio familiar con el nuevo régimen de julio de 1936 era la culminación de una de las directrices básicas del reformismo social que propugnaba el catolicismo social.<sup>39</sup> Este proyecto estaba ya presente en su discurso de recepción en la Academia de Ciencias Morales y Políticas sobre «La abolición del salariado», y en su contribución a un libro de homenaje a los cuarenta años de *Rerum novarum* editado en Milán, *Del salario familiar al seguro familiar*.<sup>40</sup>

Inocencio Jiménez, fundador de La Paz Social, y otro de los miembros significados del Grupo de la Democracia cristiana, trabajó en la propaganda de los seguros sociales y en la fundación de la Caja de Previsión Social de Aragón. Desde 1924, como vicepresidente del Instituto, sustituyó de hecho a Maluquer, enfermo, y le sucedió como presidente del INP durante la Segunda República.

Fuera de las instituciones públicas, la colaboración también se materializa en otra iniciativa privada, la sección española de la Asociación Internacional para la Protección Legal de los Trabajadores, presidida por otro representante del catolicismo social, Pedro Sangro.

Una vez superado el debate sobre el intervencionismo con un amplio consenso, aprobadas las primeras leyes de 1900, creado el Instituto de Reformas Sociales, en el contexto regeneracionista español, y en un contexto internacional de auge de las iniciativas social-reformistas, no solamente estatales, se aprecia también entre las élites españolas una cierta fiebre social-reformista, que se manifiesta, a instancia y remolque de iniciativas europeas paralelas, en la creación en 1906 de la sección española de la Asociación Internacional para la Protección Legal de los Trabajadores y de otras asociaciones con objetivos sociales y morales más específicos, como el paro, la pornografía, el alcoholismo, la protección de la infancia.

Entre 1906, año en que nació la sección española de la Asociación Internacional para la Protección Legal de los Trabajadores, y 1912, en

39. En el largo paréntesis de Semanas Sociales, organizadas por los católico-sociales, que se produce entre 1912 (sexta semana de Pamplona) y la de Madrid de 1933, hay que recordar una semana organizada en Oviedo por el Grupo de la Democracia Cristiana sobre la defensa de la familia, enlazando con los proyectos de seguros que en ese momento trataban de sacarse adelante.

40. Sobre Severino Aznar no tenemos aún un buen estudio. Sigue siendo útil el perfil necrológico de C. Viñas Mey, «La vida y la obra de Severino Aznar». Una buena parte de los trabajos de S. Aznar se publicaron por el Instituto de Estudios Políticos en la colección Ecos del Catolicismo Social.

el que el secretario Pedro Sangro propuso crear la Unión Española para la Reforma Social como federación de las diversas sociedades «para el estudio del problema del paro», Liga Antipornográfica, Sociedad contra el Alcoholismo, Comité Español de los Congresos Internacionales de Seguros Sociales, y Comité Español de Tribunales para Niños, se desarrolló una actividad propagandística, más voluntarista que eficaz, pero significativa de un cierto giro o ampliación del impulso reformista: del protagonismo del Estado al de la sociedad. Criterio siempre defendido tanto por los católicos-sociales (subsidiariedad) como por los krausoinstitucionistas (organicistas) (Sangro 1911).

La labor de la sección española de la Asociación Internacional, según se desprende de las memorias anuales, consistió fundamentalmente en el impulso propagandístico a la reforma social mediante conferencias y publicaciones. Facilitó sobre todo la comunicación con las iniciativas y organizaciones internacionales. Impulsó la constitución de sociedades específicas para la reforma social y moral. Pero, como el propio Sangro criticaba en 1911, su labor se vio muy mermada por la falta de una infraestructura económica y administrativa mínima, y por el carácter restrictivo y acumulativo de las juntas directivas y socios: un mismo grupo de personas, élites madrileñas, estaban en las mismas asociaciones. Las personas que fundan, presiden y dirigen estas asociaciones son las mismas que encontramos en el Instituto de Reformas Sociales y en el Instituto Nacional de Previsión. Y al igual que en estas instituciones públicas, se observa también la presencia de personas de procedencia ideológica distinta, Dato y Canalejas, Azcárate y Sangro, Buylla y el vizconde de Eza. En definitiva, en estas sociedades para la reforma social, de carácter privado, colaboran una vez más los conservadores y católicos sociales con los liberales reformistas de tradición krausoinstitucionista.

### Los criterios católicos de la reforma social

Dentro de este terreno común de convergencia y colaboración en diversas instituciones para la reforma social, la propaganda y la acción de los católicos sociales irá dirigida a desarrollar la legislación sobre aquellos temas que más les interesan: el descanso dominical, la defensa y protección de la familia, la defensa de la propiedad (especialmente la pequeña propiedad agraria y la propia vivienda) y el establecimiento de unas relaciones armónicas frente a la lucha de clases mediante el gremio, el jurado mixto y la organización corporativa.

Y todo ello entendido siempre en el marco de una intervención del Estado matizada, subsidiaria y transitoria, en la que queda a salvo el protagonismo prioritario de la Iglesia y de sus asociaciones, y, en general, la preferencia por la acción de los propios interesados asociados frente a la acción del Estado.

En toda esta época se observa una gran homogeneidad y continuidad en las cuestiones y criterios planteados en materia de reforma social, reflejo de la raíz inspiradora que opera como constante y explícito punto de referencia, la encíclica *Rerum novarum*. En ella había quedado consagrada la legitimidad de la intervención del Estado, pero limitada y matizada por la prioridad de otras instancias, la de la Iglesia, las asociaciones y los buenos patronos. Pedro Sangro, en la Semana Social de Barcelona (1910), resume bien los criterios católicos de «la intervención del Estado y del municipio en las cuestiones obreras»:

1) En principio no es de desear. 2) No todo debe exigirse del Estado. 3) Actualmente es indispensable porque los reclaman la justicia y el interés público [...] 6) La intervención debe limitarse a lo estrictamente necesario, según las circunstancias requieran, sin absorber la esfera de la acción del individuo y de la familia. 7) Su misión principal es la protección de los derechos y la represión de los abusos que dañan el interés general. 8) La misión más concreta es proteger a los débiles y dirigir a los fuertes, templando la crueldad de las leyes económicas [...] 10) La intervención debe asegurar a un mismo tiempo el respeto a los bienes del alma y a los del cuerpo. 11) Es ilegítima la que no respeta el derecho de propiedad privada y la libre asociación, salvo en este caso razones supremas de pública utilidad. 12) A la realización de todo programa social ha de concurrir con la ley la organización profesional. 13) Debe tenderse a hacer innecesaria la intervención del Estado (Sangro 1912).

Para comprender la posición de los católicos ante determinados aspectos de la reforma social y su atención prioritaria a temas como el del descanso dominical o toda la legislación protectora de la familia, hay que tener en cuenta la cosmovisión que subyace y engloba toda la visión católica de la cuestión social. En primer lugar, no hay que perder de vista la interpretación teológica que engloba las múltiples cuestiones y problemas sociales en una sola, cuya raíz es una causa religioso-moral, el liberalismo. En este sentido, el catolicismo social es en gran medida una prolongación de la lucha contra el liberalismo. La verdadera clave de la superación del conflicto social está en la doctrina de la Iglesia. Reforma social y reconquista cristiana o recristiani-

zación del pueblo perdido por la propaganda liberal y socialista son tareas coincidentes. Por ello, la política social propugnada por los católicos debía incluir en su programa, junto a los temas estrictamente laborales, otros que afectaban en general a la reforma moral, como la pornografía, la trata de blancas, el alcoholismo.

Entre todos los temas hay una preocupación prioritaria y central, que resume bastante bien la especificidad de la aportación católica al reformismo social del Estado. Nos referimos a toda la política tendente a proteger el modelo de familia tradicional, como principal instrumento de mantenimiento o recuperación de la sociedad cristiana. Dentro de esta política de protección a la familia tradicional se inscribe la consideración del trabajo de la mujer fuera de casa como un mal menor, que subyace en los proyectos y comentarios católicos sobre leyes protectoras de la mujer, la preocupación por el establecimiento de un salario familiar mínimo y el desarrollo de una política de previsión familiar, desde el seguro de maternidad hasta el subsidio familiar. También en esta línea de protección a la familia se inscriben la legislación sobre «casas baratas» y la política de protección a la pequeña propiedad agraria familiar. La generalización de la pequeña propiedad, una de las constantes utopías del catolicismo social, era, además de una forma de protección de la familia, una expresión de la atención preferente al mundo rural que encontramos en el catolicismo social español, especialmente en la primera década del siglo xx. Los sindicatos agrícolas, el crédito rural, la mejora de los sistemas de cultivo son temas que ocupan la atención de las Semanas Sociales que se celebraron entre 1906 y 1912.

En suma, la reforma social, especialmente a partir de 1900, fue un objetivo y una tarea fundamentalmente compartida por hombres de procedencia ideológica y política distinta. No se puede considerar patrimonio exclusivo de conservadores, católicos o liberales-institucionistas. Sin embargo, esa convergencia o colaboración en el terreno práctico e institucional no significa una plena coincidencia de criterios y objetivos. Por el contrario, desde el principio se pueden apreciar importantes diferencias ideológicas y políticas que se concretan en algunas rivalidades. Los puntos de encuentro del reformismo conservador con el catolicismo social son importantes, hasta llegar, en muchos casos, a la identificación. De los criterios institucionistas, en cambio, les separa una distinta cosmovisión antropológica, a pesar del organicismo social compartido.

Desde el punto de vista ideológico, la contribución católica al reformismo social se puede caracterizar con los siguientes criterios do-

minantes: intervencionismo decidido pero siempre subsidiario, prioridad de la familia y las corporaciones como sujetos activos y protagonistas de la reforma social, preferencia por el asociacionismo obrero protegido, tutelado (persistencia del modelo paternalista), predominio de la reforma religiosa y moral como fundamento de la verdadera reforma social, de donde deriva el estricto confesionalismo de las obras sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ SEREIX, R. (1891), *El papa y los problemas sociales*, Madrid.
- ANTOINE, CH. (1898), *Curso de economía social*, traducción de J. González Alonso, Madrid, La España Moderna, 2.<sup>a</sup> ed.
- ARBOLEYA, M. (1912), *Balmes precursor de Ketteler*, Barcelona.
- AUBERT, R. (1996), «Toniolo après la traversée du desert», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, XCI(2).
- AZCÁRATE, G. DE (1933), *Estudios sociales*, Madrid, Minuesa de los Días.
- AZNAR, S. (1949), «Las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*. Sus precedentes y repercusiones en España», en *Estudios religioso-sociales*, Madrid. Discurso pronunciado en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas con ocasión del cincuenta aniversario de la *Rerum novarum*.
- BERMÚDEZ DE CASTRO, S. (1891), *El problema social y las escuelas políticas*, Madrid.
- BOTELLA, C. (1895), *El socialismo y los anarquistas*, Madrid.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, A. (1890), *Problemas contemporáneos*, vol. III, Madrid, Imprenta Tello.
- CASANOVAS, I. (1932), *La seva vida. El seu temps. Les seves dones*.
- CHAMIZO DE LA RUBIA, J. y GALTÉS PUJOL, J. (1978-1979), «Los católicos sociales españoles y Giuseppe Toniolo: correspondencia», *Hispania Sacra*, XXXI.
- DANTE, F. (1997), «Tomismo y neotomismo a confronto nella *Rerum novarum*», en VV.AA. [1997].
- DÍAZ, E. (1973), *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Cuadernos para el diálogo.
- GALLEGO, J. A. (1984), *Pensamiento y acción social en la Iglesia en España*, Madrid.
- GIL CREMADES, J. L. (1969), *El reformismo español*, Barcelona, Ariel.
- GÓMEZ MOLLEDA, M. D., dir. (1988), *Los seguros sociales en la España del siglo XX*, 3 vols., Madrid, Ministerio de Trabajo.
- HAMMER, K. V. (1905), *La socialisation du droit*, París, Giard.

- HITZE, F. (1880), *El problema social y su solución*, prólogo y traducción de J.M Ortí y Lara, Madrid.
- LA TOUR DU PIN, R. (1942), *Vers un orden social chrétien*, prólogo de E. Aunós, París, Beauchesne et fils.
- LEROY-BEAULIEU, P. (1900), *L'État moderne et ses fonctions*, París, Guillaumin.
- MARTÍ, C. (1978), «Datos sobre la sensibilidad social de la Iglesia durante los primeros treinta años del movimiento obrero español», en VV.AA. [1978].
- MAURA GELABERT, J. (1902), *La cuestión social*, Madrid.
- MILLOT, abad (1901), *Que faut-il faire pour le peuple? Enquête d'un programme d'études sociales*, París, Lecoffre.
- MONTERO GARCÍA, F. (1980), «La polémica sobre el intervencionismo y la primera legislación obrera en España», *Revista del Trabajo*, LIX-LX.
- (1983), *El primer catolicismo social y la «Rerum novarum» en España (1889-1902)*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- (1984), «Los católicos españoles y los orígenes de la política social», *Studia Historica*, II(4).
- NITTI, F. (1982), *El socialismo católico*, traducción de Dorado Montero y prólogo de Álvarez Buylla, Salamanca.
- PASCUAL ESPAÑOL, M. (1904), *Socialismo y democracia cristiana*, Madrid, Ambrosio Pérez y Cía.
- PECORAI, P., ed. (1990), *G. Toniolo tra economia e società*, Udine, Del Bianco.
- RACMP (Real Academia de Ciencias Morales y Políticas) (1894), *Discursos de recepción y contestación leídos ante la Real Academia*, Madrid.
- (1914), *Memorias de la Real Academia*, Madrid.
- SANGRO Y ROS DE OLANO, MARQUÉS (1911), *Memoria de las actividades de la sección española...*, año V, XLIV.
- (1912), *La intervención del Estado y del municipio en las cuestiones obreras según los principios católico-sociales*, Barcelona.
- SANZ DE DIEGO, R.M. (1981), «El padre Vicent: 25 años de catolicismo social en España (1886-1912)», *Hispania Sacra*, XXXIII.
- SANZ ESCARTÍN, E. (1890), *La cuestión económica*, Madrid, Pérez Du-brull.
- (1893), *El Estado y la reforma social*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Editora de San Francisco de Sales.
- (1896), *El individuo y la reforma social*, Madrid, Hijos de J.A. García.
- SECO SERRANO, C. (1978a), *Perfil político y humano de un estadista de la Restauración*, Madrid. Discurso de recepción en la Real Academia de Historia.

- (1978b), «Regeneracionismo y tensiones sociales en torno al gobierno Sivela 1899-1900», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea*, CXIII.
- SPICCIANI, A. (1990), *G. Toiniolo tra economia e storia*, Nápoles.
- TRANIELLO, F. (1997), «La cultura economica della *Rerum novarum*», en VV.AA. [1997].
- VALLE-AMENO, A. SÁNCHEZ RUBIO IBÁÑEZ, MARQUÉS DEL (1904), *Discursos acerca de la economía social*, Zaragoza.
- VV.AA. (1978), *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de Historia Eclesiástica, El Escorial.
- (1997), *Rerum novarum, contenu et reception d'une encyclique* (Actas del Coloquio sobre *Rerum novarum* celebrado en la École Française de Roma, en abril de 1971), Roma.